

【原典翻訳】ズィヤ・ギョカルプ著『トルコ化、イスラム化、近代化』翻訳（上）

小笠原，弘幸
九州大学大学院人文科学研究院歴史学部門：准教授

伊藤，寛了
帝京大学

岩元，恕文
九州大学大学院人文科学府：博士課程

岩倉，一澄
九州大学大学院人文科学府：修士課程

他

<https://doi.org/10.15017/4772808>

出版情報：史淵. 159, pp.119-145, 2022-03-14. 九州大学大学院人文科学研究院歴史学部門
バージョン：
権利関係：

【原典翻訳】 ズイヤ・ギョカルプ著 『トルコ化、イスラム化、近代化』翻訳（上）

（監訳）小笠原弘幸、伊藤寛了
（訳・訳注）岩元恕文、岩倉一澄、松倉宏真、
松下万弥、坂田 舜、山本敬祐、
勝本英明、田中みなみ

本稿は、オスマン帝国末期からトルコ共和国初期にかけて活動し、トルコ民族主義の発展に寄与した思想家ズイヤ・ギョカルプ Ziya Gökalp (1876-1924年)の主著、『トルコ化、イスラム化、近代化 *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*』の翻訳である。

ズイヤ・ギョカルプは、1876年3月23日、トルコ南東部の都市ディヤルバクルにおいて、地方官吏であったテヴフィクと地元名士の出身であるゼリハのあいだに生まれた。もとの名はメフメト・ズイヤであり、「ギョカルプ」は筆名である。彼は地元の小学校で学んだあと、ディヤルバクルの陸軍幼年学校そして行政学院の中等課程に進学する。しかし、イスタンブルで学ぶことを家族に反対されたため、拳銃自殺を凶ってしまう。自殺は未遂に終わり、回復した彼はひそかにイスタンブルに赴き、1895年、獣医学校に入学する。1898年に一時帰郷したさいに結社を組織したため逮捕され、ただちに釈放されたものの、復学はならなかった。その後、彼は1900年に帰郷し結婚、官吏となり、ときおり陸軍幼年学校でフランス語教師を務めた。

1908年に青年トルコ革命が起こると、ギョカルプはただちに統一進歩委員会のディヤルバクル支部を設立。まもなく中央委員会の委員に任命され、精力的に活動する。1911年にはテッサロニキに移り、高等学校において、オスマン帝国で初めて社会学を教えた。1912年に議員に選出されたものの、すぐに議会在

停止されたため、ダーリュルフェヌーン（のちのイスタンブル大学）などで教鞭をとった。1918年にオスマン帝国が第一次世界大戦に敗北すると、翌年から二年四か月にわたってマルタ島に流刑となる。帰国後はアンカラ政府で文教の仕事にかかわり、トルコ共和国成立後の1923年には議員に選出された。しかし間もなく体調を崩し、1924年10月25日に48歳で亡くなった。

ギョカルプは、政治や教育活動に携わる傍ら、雑誌への寄稿や直接の交流を通じ、ナショナリストたちに大きな影響を与えた。彼は、フランスのデュルケーム⁽¹⁾ 社会学を身に着け、トルコ民族、イスラムという宗教、そして近代をいかに調和させるかという問題について取り組んだ。本稿で訳出した『トルコ化、イスラム化、近代化』は、こうしたギョカルプの思想をもっともよく表した作品とみなされている。

ギョカルプは多数の作品をものしているが、本書以外の主要著作としては、ギョカルプのトルコ・ナショナリズム思想の集大成というべき『トルコ主義の諸原理 *Türkçülüğün Esasları*』（1923年）、トルコ共和国において高校の教科書として準備され、著者の死後に刊行された『トルコ文明史 *Türk Medeniyeti Tarihi*』（1925年）などがある。

『トルコ化、イスラム化、近代化』のもととなる論考は、1913年から14年にかけて、『トルコ人の祖国 *Türk Yurdu*』誌⁽²⁾ に9回にわたり連載された⁽³⁾。この連載を取りまとめ、1918年に一書として刊行されたのが本書である⁽⁴⁾。ただし、連載のうち第6回目の「共同体的文明、社会的文明」は採用されず、書き下ろしおよびほかの雑誌に掲載された論考からなる三つの章が付け加えられた。本稿で底本としたのは、この1918年版の刊本である。本書については、複数のラテン文字転写版や現代トルコ語訳が刊行されており⁽⁵⁾、ニヤズ・ベルケスによる部分的な英訳もある⁽⁶⁾。本稿では、これらを適宜、参照した。

本書は全11章からなるが、本稿で訳出したのはそのうち第1章から第4章までであり、全体のおよそ三分の一にあたる。5章から11章については、次号以降の『史淵』で訳出する予定である。

訳稿中の《 》は原著の頁数、[] は訳者による訳文の補足、もしくは訳者

による追加説明である。また、『トルコ人の祖国』連載時になく、オスマン語刊本で追加された文言は、〈 〉で記した。刊本で変更された表現については、多くはこまかな言い換えであるため、本稿では記さなかった。ただし、連載時の文言が刊本において大きく削除・変更された箇所については、注で記している⁽⁷⁾。

訳稿中におけるラテン・アルファベットの太字は、原文に併記されているローマ字で、すべてフランス語の単語である。訳語の横に併記されたラテン・アルファベットのローマン体は、読解に資すると考え訳者が付した、原語のラテン文字転写である。また同じくラテン・アルファベットの斜体は、原語をラテン文字転写したものであり、翻訳すると意味をなさなくなる場合（オスマン・トルコ語そのままを表記することが重要である部分）に使用した。

なお本稿は、科学研究費20K01001による成果の一部である。

《3》

『トルコ化、イスラム化、近代化』

第1章 三つの潮流

わたしたちの国には、三つの思想潮流がある。これらの潮流の歴史を調べるなら、次のことがわかる。わたしたちの思想家はまず、「近代化」の必要を感じた。スルタン・セリム三世⁽⁸⁾の時代にはじまったこの傾向には、「青年トルコ」革命⁽⁹⁾のあと「イスラム化」という願望が加わり、近年はさらに「トルコ化」の潮流が出現した。

「近代化 **modernisation**」の思想は、思想家たちによって、基本的な信念とみなされているために、特定の主唱者をもっていない。あらゆる雑誌や新聞が、程度の差こそあれ、この思想の擁護者である。

「イスラム化」の思想を伝播するのは『正しい道 *Sırat-ı Müstakim*』誌と『真正な道 *Sebilü'r-reşad*』誌⁽¹⁰⁾、「トルコ化」の思想を伝播するのは『トルコ人の祖

国』誌である。考えてみると、この三つの潮流は、真正な必要から生じたと思われる。

タルド⁽¹¹⁾は、ナショナリズム *milliyet fikri* は新聞によってはじまると〈主張しており〉、こう説明している。新聞は、同じ言語を話す人々を「公衆 *Publique*」の状態に集めて、彼らに共通の意識を与える。新聞は、無意識かつ意図せずしてこうした影響を与えたほか、販売部数を確保するためだけに、読者の誇りや自尊心をくすぐり、結果として、民族的 *milli* 伝統、民族的 *milli* 誇りを呼びさます言葉を書かざるをえないのである。

《4》ナショナリズムの感覚は、ある民族 *kavim* において目覚めると、近隣の諸民族にもたやすく広まる。なぜなら、ナショナリズムの感覚は覚醒するやいなや、それを有する者たちの相互支援、献身、奮闘の感覚をはぐくみ、道徳的、言語的、文学的、経済的そして政治的高揚の要因となるからである。この状況を羨望する近隣の諸民族にも日常語 *halk dili* で書かれた新聞が存在するなら、ナショナリズムの感覚がすぐに広まるのは、とても自然なことである。

ナショナリズムの理想 *Idéal* は、まず非ムスリムに、そのあとアルバニア人とアラブ人に、最後にトルコ人に現れた。トルコ人が最後となったのには、理由がないわけではない。オスマン帝国 *Osmanlı Devleti* を作り上げたのは、トルコ人だからである。国家は「既存の国民 *vaki bir millet, nation de fait*」であり、ナショナリズムの理想は「意志にもとづいた国民 *iradî bir millet, Nation de volonté*」の根源なのである。

トルコ人たちは、まず「直観的な *Intuitif*」警戒心から、存在するもの〔オスマン帝国〕を理想〔ナショナリズム〕のために危険にさらすことを避けた。このため、トルコ人思想家たちは、「トルコ人というもの *Türklük* はない。あるのはオスマン人だ」と述べていた。

「近代化」の潮流にしたがった者たちは、タンズィマートの考えをひろめたとき、さまざまな民族 *unsurlar* や宗派からなりたつ既存の国民 *millet* から、意思にもとづいた国民をつくることができると確信したのであった。この考えによって、歴史的な意味を含む古い「オスマン人」という語句に、民族的 *milli* 色合い

を完全になくし、新しい意味を付加したのだった。[しかし] 嘆かわしい経験が示したのは、「オスマン人」という語句における新しい意味を、タンズィマート主義者のトルコ人以外に受け入れた者はいなかったということである。この新しい意味の発明は、ただ無益であるにとどまらなかった。国家と諸民族 *unsurlar*、とくにトルコ人に、とても有害な結果をもたらしたのだ。

洋の東西において、近代が「ナショナリズム *milliyet*」の時代だということは、はっきりしている。この近代的意識にもっとも影響をおよぼす力とは、《5》ナショナリズムの理想である。国家は社会的意識を管理する責任があり、この重要な社会的要素が存在しないと仮定するならば、その責務をまっとうできない。政治家や党の指導者にこの感覚が存在しないならば、オスマン人 *Osmanlılığı* を構成するさまざまな集団 *cemaat ve kavimleri* を、「心理的な *psychologique*」方法で統制することはできない。4年分の経験⁽¹²⁾がわたしたちに示したのは、こういうことだ。トルコ人たちは、諸民族 *unsurlar* を調停するためだけに、「わたしはトルコ人ではない、オスマン人なのだ」と言っていた。しかし彼らは、諸民族 *unsurlar* はどのような方法で調停に合意できるのかということ、〈最終的に、きわめて苦々しい形で〉理解したのだった。ナショナリズムの感情が支配する国は、ナショナリズムの喜びを心に感じる者たちだけが統治できる。

トルコ人がナショナリズムの理想をためらうことは、国家にとって有害であり、諸民族 *unsurlar* にとって不快であると同時に、トルコ人自身にとって致命的であった。トルコ人は、ナショナリティを、既存の国民である国家 [オスマン帝国] とおなじ意味だとみなしていたために、社会的そして経済的状况が悪化しつつあることに気が付かなかったのだ。経済と社会の支配権が他の諸民族 *unsurlar* へ移ったときになにかを失うことを、トルコ人は理解できなかったのである。なぜなら、トルコ人には、ただオスマン国民 *millet* を形成する [役人、農民、技術者などの] 階層 *sınıflar* しか見えていなかったからだ。みずからが、いくつかの階層から——たとえこれらの階層が、わたしたちの時代においても重要な諸層 *tabakalar* を形成するとしても——除外されていることを⁽¹³⁾、重く受け止めていなかった。[トルコ人は] 帝国内に経済的・技術的諸階層が存

在することで十分であるとし、自身がこれらから除外されていることを、問題だとは思わなかった。まさしくこの振る舞いにより、アナトリアにおいてすら、民衆や人々のあいだにトルコ人意識 *Türklük* は残らなかった。トルコ人 [だと自認する者] は、役人と労働者の階層に限られた。役人もまた、ある種の知的労働者であるから、トルコ人 *Türklük* は、社会的な意味では、労働者のようなものだった。

農民と羊飼いは、創造主の力を利用して生活を営んでいるから、自身は創造的な要素ではない。羊たちは生活するうちに成長して《6》増えるし、作物は種子の潜在的な豊かさにより育つ [から、農業や牧畜に創造性はない]。[それと同じく] 役人は、生産にまったくかかわらない。しかしながら、知的能力や意志や人格の成長と発展は、工業や製造業のような実働的な仕事と、商業や [医師や弁護士などの] 自由業といった実用的な職種によって、生じるのである。したがって、村人と役人の階層にしかない [トルコ] 民族 *kavim* がなんらかの組織を作っても、統治能力を失ってしまう。国家運営におけるわたしたちの能力不足や、バルカンでの敗北⁽¹⁴⁾の理由となった戦略と補給におけるわたしたちの無能さは、この原因より生じたのである。

わたしたちの国に強力な政府を樹立できないのは、経済にかかわる階層からトルコ人が除外されているからである。どの民族 *millet* においても、政府が経済にかかわる階層を抛り所とすれば、そこの政府は非常に強力になる。なぜならば、商人や技術者、実業家はただ自身の利益のために、政府が強靱になることを望んでいるからだ。どの国でも、政府が、役人らの階層を抛り所とするならば、そこの政府はつねに脆弱である。なぜなら、罷免された役人は仕事を得るために、現職の役人は出世するために、つねに既存の政府を弱体化させようとするからである。民族という理想 *millî mefkure* の欠如は、トルコ人を民族経済から排除すると同時に、言語の簡素化や、芸術における民族 *millî* 様式の誕生を妨げた。このほかにも、民族という理想がないために、〈現在にいたるまで〉トルコ人の道徳もまた、個人的で家族的なものにとどまった。連帯、公共心、そして献身の精神は、家族や村、そして町の範囲を越えられなかった……。ウ

ンマの理想は広すぎ、家族の理想は狭すぎるため、トルコ人の精神は、献身と自己犠牲の精神にもとづく活発かつ強い道徳的精神性 [つまり民族という理想] に、なじみがなかった。経済、宗教、そして政治にかんするわたしたちの組織が崩壊したのは、この結果なのである。

《7》トルコ主義という潮流は、オスマン帝国に対立するどころか、実際はもっとも強力に支えるものである。しかし、あらゆる新しい潮流がそうであるように、この方針にもまた、一部の未熟な者からなる過激派が存在しており、これらは、誤った解釈の原因となってしまっている。トルコ主義は、「国際性 kozmopolitliği」に対する、イスラム教とオスマン帝国 İslamiyet ve Osmanlılığın の真のよりどころである。

タルドは、国際性 *beynelmilliyet* の感覚は「書物」から生まれる、という。新聞は、民衆の感覚に呼びかけるために、口語の生きた言葉を使用する。書物は、学者と学生がもつ抽象的思考に語りかける。このため、話し言葉より術語が必要なのである。術語を日常語の単語から作ってはいけないというのは、普遍的なきまりである。なぜなら、話し言葉は自然で生きた存在であり、術語はといえば、人工的で生氣のない存在だからだ。俗語の自然な語彙は、生き生きとした感情的な意味を有しているがゆえに、人工的で抽象的な意味を含むことができない。このため、各民族 *kavim* は術語を、宗教書で用いられた言語から取り入れるのだ。

ヨーロッパの諸民族 *millet* は、聖なる『新約聖書』を、ギリシア語で書かれたものとして考えるがゆえに、学術用語をギリシア語から取り入れた。その後、キリスト教においてはラテン語がギリシア語を補完したので、ゲルマン人やスラヴ人といった諸民族には、ラテン語からも多くの術語が流入した。

ムスリム諸民族 *kavim* は、術語をアラビア語から、一部はペルシア語から取り入れた。今日でさえ、近代のあらゆる諸学をわたしたちの言語に翻訳するとき、わたしたちはギリシア語やラテン語のかわりに、アラビア語やペルシア語を当てている。

ある民族 *millet* においては、まず宗教書が書かれる。のちに道徳、法、文学、

科学、哲学のような学問の諸分野が宗教から枝分かれして形成すると、これらにかんする書物も書かれはじめる。そうして、新聞は、民衆の社会的《8》・地域的感覚を、日常的・感情的な色彩で色づけて描写するものなので、[新聞が]「ナショナリズム」の理想を生み出すように、「書物」も宗教や宗教から派生するほかの学問や科学の、〈つまり文明の〉規準と原理と規範を、抽象的そして明確な方法で記して、諸民族 millet のあいだで共有する生活、すなわち「国際性」の精神を生じさせるのだ。

国際性の感覚を、〈原初の時代から〉すべての人々が抱いていると考えるのは、正しくない。〈たとえば中世〉ヨーロッパでは、国際性の感覚といえるものが存在した。しかしその感覚を分析すると、ヨーロッパでの国際的な同情と援助は、キリスト教徒の諸民族 millet に [のみ] 生ずること、国際法もキリスト教諸国のもつ特権と考えられていたことがわかる。バルカン戦争は、ヨーロッパの良心が今日ですらキリスト教徒の良心以外のものではないことを示した。トルコ人の良心にしても、分析すると次のことがわかる。トルコ人は、アラブ人、アルバニア人、クルド人、チェルケス人に、娘を娶せう。しかし、フィンランド人やキリスト教徒のハンガリー人とは、決して結婚させない。仏教徒 **Boudhiste** のモンゴル人、シャーマニズムのツングース人の娘を、イスラムに改宗させずには受け入れない。トリポリ⁽¹⁵⁾ やバルカンでの戦争中に、トルコ人の災厄に連帯したのはハンガリー人やモンゴル人や満州人ではなかった。たいして、中国、インド、ジャワ、スーダンの、わたしたちがその名も知らないムスリム諸民族 kavim は、わたしたちの悲しみを共有し、精神的な援助を惜しまなかった。このため、トルコ人は言語的には「ウラル・アルタイ」語族⁽¹⁶⁾ に属するにもかかわらず、みずからをムスリム諸民族 millet のひとつと見なすのである。

「人類学 **Anthropologie**」によれば、おなじ解剖学的な型に属する諸個人はひとつの人種 **irk** であるが、「社会学 **Sociologie**」からすると、ひとつの文明に属する諸民族 millet はひとつの国際性を持った存在である。トルコ語も、トルコ民族 kavmi 同様、イスラム文明に加わってのち、文字と術語についてイスラム

的な特徴を《9》得た。そのさいに国際性の精神をつくりあげた要因は「書物」であり、間接的には「文明」である。したがってトルコ主義とイスラム教は、片方が「ナショナリティ」、もう片方が「国際性」を本質とするので、そのあいだに对立はありえない。トルコ人思想家は、トルコ主義を否定し多宗教的なオスマン主義を構想したとき、イスラム化が必要であるとは感じていなかった。にもかかわらず、[その後]トルコ化の理想が生まれるや否や、イスラム化が必要だと感じはじめた。

〈しかしながら、〉「ナショナリティ」が新聞から、「国際性」が書物から生まれたように、「近代主義 **Modernisme**」は「道具 **Outil**」から発生する。ある時代の近代化した人々とは、その時代において「技術 **thecnique**」の点でもっとも進歩した諸民族 **millet** が作り使用するすべての道具を、製造し使用できる人々のことである。今日、わたしたちにとって近代化するということは、ヨーロッパ人のようにドレッドノート艦や自動車、飛行機を作り使用できるということだ。近代化することは、形式と生活の面でヨーロッパ人に似ることではない。いつか、知識と産品を借りたり買ったりするために、ヨーロッパ人に〔頼る〕必要がなくなったときに、わたしたちは近代化した、とわかる。

トルコ化とイスラム化の理想のあいだに矛盾がないのと同じく、これらと近代化の必要のあいだにも、対立は存在しないのである。

わたしたちが近代化するためには、ヨーロッパから科学的・実用的道具と技術を借用しさえすればよい。ヨーロッパのようにわたしたちにも、宗教とナショナリティという根源から求めねばならない、一連の精神的な要求がある。そのため、道具と技術のように、これら〔宗教とナショナリティ〕を西洋から借用する必要はない。

したがって、それぞれの範疇を定め、この三つの目的を三つとも、わたしたちは受け入れなくてはならない。より正しくは、これらは、ひとつの必要性の三つの《10》異なる側面である。これを理解しつつ、わたしたちは「近代的イスラム・トルコ主義」を創り出すべきである。

〈しかしながら、あるときから、近代的な道具と技術の発展から生まれた近代

文明が、実証科学に依拠する新しい「国際性」を生み出しつつある。次第に、宗教に依拠していた国際性の代わりに、科学に依拠した真の国際性が立ち現れつつあるのだ。一方から日本が、他方からトルコ *Türkiyâ* が、ヨーロッパ諸民族 *millet* のあいだに加わることは、わたしたちが今後示すように、ヨーロッパの国際性に「非宗教的 *la-dinî*」な性質を付与する。ここから、しだいに国際性の範疇と「ウンマ」の範疇は、互いに分かれつつある [といえる]。つまり、今日のトルコ民族 *millet* は、ウラル・アルタイ語族に、イスラムのウンマに、ヨーロッパの国際性に属する共同体から成り立っているのだ。)

第2章 言語

物質に長さ・幅・高さがあるように、社会的意識 *vicdan* にも三つの次元がある。それは、ナショナリズム *Milletçilik*、宗教性 *Ümmetçilik*、近代性 *Asırcılık* である。この命題がどれほど正しいかを、まず、社会的意識を映す鏡のひとつである言語について探求してみよう。

わたしたちの言語は、五、六〇年来、拡大の一途をたどってきた。近代の光が、わたしたちの国に差し込むにしたがい、わたしたちの目は新しい品物を、知性は新しい概念を目にし続けている。これらが名無しのままでいることはありえず、毎日たくさんの新しい単語により、わたしたちの言語は豊かになっている。近代の代表者たる諸民族 *millet* の新聞や書籍を、わたしたちたちは翻訳している。このようにしてわたしたちの知識には存在しない多くの新しい意味が、わたしたちの言語能力によって新しい語彙が作られることを望んでいる。

《11》わたしたちの言語は、進歩した言葉と直面するたびに、ほとんど逐語的にそれらの模造品を作る。あるときは「顕微鏡 *microscope*」、**「望遠鏡 *télescope*」**、「傑作 *chef d'oeuvre*」、「理想 *idéel*」といった単語のように、言葉通りの「翻訳借用 *calque*」を行うのだ。「飛行機 *aéroplan*」、「進化 *évolution*」、「立憲政 *constitution*」、「美学 *esthétique*」といった用語のように、意味に準じた翻訳をするときもある⁽¹⁷⁾。

わたしたちの言語のこの実際の傾向からわかるのは、わたしたちのトルコ語が、フランス語・英語・ドイツ語にあるすべての単語に相当するものをいつか持つときが来る、ということである。

口語とは主観的な言語表現であり、あらゆる言語は近代的概念からなる抽象的な言語に適合しなければならない。であるから、トルコ語はこれを達成したときに近代化したと、近代性の面で拡大を完成させたといえよう。

わたしたちの言語に入ってくる新しい単語は、三種類である。(1) 外国 [ヨーロッパ諸国] の単語、(2) アラビア語やペルシア語をもとに作られた、あるいは [これらの言語から直接] 受容された単語、(3) トルコ語をもとに作られた、あるいは受容された単語。

ひとつめの種類の単語は、わたしたちの言語にこっそりと入ってくる。[しかし] わたしたちの言語感覚は、こうした単語を言語から放逐して、かわりに「術語」であればアラビア語かペルシア語から、「[一般的な] 言葉」であればトルコ語から、対応するものをみいだす。

術語の訳語をアラビア語ないしペルシア語より作り、外来語を受け入れないという特徴は、トルコ語にかぎらない。すべてのムスリムの諸言語に共通する特性である。これらの言語では、宗教用語や、宗教より派生したほかの諸学に特有の術語について、基本的に一致している。またこの統一性を、新しい術語においても保持しなければならない。〈なぜなら、たとえばロシアの《12》トルコ人はロシア語から、中国のトルコ人は中国語から、わたしたち [オスマン帝国のトルコ人] はフランス語から術語を取り入れると、わたしたち [さまざまな地域のトルコ人たち] のトルコ語はたがいに遠ざかってしまうからだ。しかしながら、アラビア語とペルシア語あるいはトルコ語より [術語を] 取り入れるならば、逆にたがいに近づく。〉キリスト教世界 *hristiyan ümmeti* が用いる術語は、ギリシア語とラテン語から取り入れられた。ムスリムの諸言語がこうした術語を逐語的に借用することで、〈同時に〉自身の宗教性 *ümmetliği* を失うのは、恐ろしいことである。

だが、ムスリムの諸言語は、術語をアラビア語やペルシア語から取り入れる

こと [だけ] では、ウンマの統一性に属する責務を果たしたことはない。これらの術語が、それぞれの言語でべつべつの語源より作られるならば、期待される統一性は現れることなく、言語の宗教性は欠けたままとってしまう。それゆえに、他のムスリムの諸言語が受け入れた、あるいは受け入れることのできる単語を探し出すことによって、わたしたちが術語を設定しなければならない。この目的を達成するため、〈イスラムのウンマに属する〉各言語における術語の設定に従事する協会を、組織すべきである。そしてこの協会は、定期的に術語会議というかたちで参集しなくてはならない。

ムスリムの諸言語におけるすべての術語を、この会議により統一的方法で定めてしまえば、もはやわたしたちの言語がウンマの観点において発展を成し遂げた、すなわち、イスラム化したと考えると差し支えない。

わたしたちの言語が、ムスリムのウンマの共通言語である術語の語彙を習得したのちには、アラビア語とペルシア語 [から借用すること] も避ける必要がある。なぜなら、トルコ語へ入り込むアラビア語やペルシア語の単語は、術語のみに限られないからである。多くの不必要なアラビア語やペルシア語の語彙もまた、わたしたちの言語へと入ってきた。さらに、このふたつの言語のトルコ語への影響は、たんに単語の流入のみから成り立っているのではない。アラビア語やペルシア語の複合語や接辞もトルコ語へ入ってきて、トルコ語の文法を、このふたつの言語の文法と構文規則による混合物へと変化させてしまった。

わたしたちの言語は、《13》意味については近代化、術語についてはイスラム化が必要であるように、文法・構文・正書法についてはトルコ化もまた必要不可欠である。トルコ語において、術語以外のすべての単語は、可能ならばトルコ語で、さもなければトルコ語化されたものであるべきだ。アラビア語やペルシア語の合成語・複数形・接辞・活用は、わたしたちの言語から取り除かれるべきである。şuara-yı cedide [新しい詩人たち] は yeni şairler, edebiyat-ı Türkiye [トルコ文学] は Türk edebiyatı, tabiiyet [自然] のかわりに tabülik, serbestî [自由] のかわりに serbestlik, muciz bir muharrir [簡潔な文章を書く物書き] のかわりに icazcı bir muharrir, muciz bir ifade [簡潔な表現] のかわりに icazlı bir ifade

と、わたしたちは言うべきなのである。〈しかしながら、トルコ語化を語彙〔術語以外のすべての単語〕に限ることは正しくない。可能であれば、すべての術語をもトルコ語の単語からつくるほうが、より望ましい。しかし、それが不可能な場合は、わたしたちの術語が、フランス語あるいはロシア語〔から取り入れた単語〕ではなく、アラビア語やペルシア語〔から取り入れた単語〕である方が、より好ましいのである。ともかく、すべてのムスリムのあいだではないとしても、すべてのトルコ人のあいだで、〔一般的な〕語彙と同様に、術語が共通であること、つまり全トルコ人が文学と学問について共通の言語を持つことが、必要なのである。

したがって、わたしたちの言語をトルコ語化するとき、すべての同胞 *soydaş* が理解しうる普遍的なトルコ語へと徐々に進む必要があることを、忘れてはならない。わたしたちの考えをまとめよう。

「新しい概念」は近代の、「術語」はウンマの、「〔一般的な〕語彙」は民族 *millet* の、言語表現 *natika* なのである。

トルコ語が、わたしたちの社会的意識のこの三つの側面に、しっかりと適応したよく映る鏡とならない限り、それは確立し完成した言語だとはみなされないものである。

《14》第3章 伝統と形式

⁽¹⁸⁾わたしたちの社会生活のいずれの面を見ても、ふたつの異なる潮流が衝突しているのがわかる。これらのひとつは急進主義 *cazrilik* つまりラディカリズム *radikallik* であり、他方は保守主義 *muhafazakârlık* である。それぞれ真っ向から対立しているとみなされるこのふたつの潮流は、実のところ、同じ基礎をもつひとつのものなのだ。それは、形式主義 *kaidecilik* である。

保守主義者たちは、既存の諸形式を、不変の真実の位置にあるとみなし、変化を冒涇とみなす。急進主義者たちは、理性にもとづく諸形式を、絶対の法典のたぐいとみなして、認めない者たちを反動主義として糾弾する。このふたつ

の集団のうちどちらも、この新旧の諸形式がどこから現れどう発展するかを、将来のさまざまな環境にどう適応するかを、探求する必要を感じていない。なぜなら、双方の支持者にとって、形式は、時代を超越し環境の外にある「自立する者」だからだ。[彼らにとって] これは、ある社会における生活の発展の、一時的かつ他者に従属している段階ではなく、時間と場所から自由な世界である「事物の本質」における、明確な永遠の真実にして永久の法典なのである。

諸形式に従い続けて習慣になってしまうため、老人たちは保守主義者となる。若者たちといえば、まばゆいばかりに文明的な先進諸国が進歩した原因を、それら[先進諸国]が適用した諸形式の正しさのゆえだとするために、これら[先進諸国の諸形式]を模倣する情熱にとらわれる。このため、急進的な革命主義者 *inkılabcı* たちの列に加わるのである。

呼び方については、慣習や流行、あるいは教養でも礼儀作法でもよいし、信仰やイジュティハード⁽¹⁹⁾と呼んでもよい。それがイスラム法の規定、あるいは[世俗的な]法律の規則として現れたとしてもよい。「形式」は、常に同じである。[形式が]発展のいつかの停止とみなされず、《15》凝り固まり固定した「本性」とみなされたとき、生気のない骸骨と化してしまう。生命の本質とは、創造的な発展である。発展なき存在は、生命を失ったも同然である。形式主義者たちは、結果を、原因の代わりとしてしまう。形式は、発展の一時的な結果である。[なのに]彼らは、これを発展の原因とみなしている。[彼らにとって]原因が明白なので、もはや発展の歴史を精査する必要を感じないのだ。

こう考える者たちは、形式を絶対君主のようにみなすため、形式を当てはめてみて無益だったとき、全責任を、哀れな形式に負わせるのである。そうになると、急進主義者たちはその声を高めて、保守主義者たちを黙らざるを得なくする。なすべきことは、とても簡単だ。古い形式を廃止して、その代わりに新しいものを据えること、である。

しかし、これら[新しい形式]の支配は、長くは続かない。なぜなら、適応において[新しい形式を適用すると]、またも支障が生じ始めるからである。こうなると、慣習主義者 *itiatçı* [つまり保守主義者]は頭をもたげ、追随主義者

taklitçi [つまり急進主義者] に身を引くよう手招きする。

そう、わたしたちは、いつもこうだったのだ！ トルコ人の過去を調べてわかるのは、次のことだ。わたしたちは、それぞれに関連性のない、いくつもの歴史的時代を生きてきた。わたしたちの組織は、戦利品で一時的に富む、しかしその基盤が民族 milli 経済にないためとつぜん空となる運命にある、征服王朝の国庫に似ている。発展から生まれたわたしたちの制度 müesseslerimiz⁽²⁰⁾ を、歴史的関連性を確かにし活力ある伝統の状態とする代わりに、さまざまな国から、「歴史なき、伝統なき形式」として制度を得たのだった。

イギリス人は、形式なき国民 millet である。しかし、歴史的関連性、発展、連続性がはっきりしている伝統は、なによりもイギリス人がもつものだ。イギリス人を進歩させるのは、伝統主義 ananecilik である。

《16》わたしたちトルコ人は形式主義者であるが、伝統なき民族 millet である。わたしたちは、トルコ人とイスラム教に属するわれらが伝統の歴史的系譜を、探求しない。それと同じく、いまという時代を特徴づける進歩の源泉と発展を精査する必要を、感じないのだ。わたしたちにとっては、ただ結果だけが必要なのだ。トルコ主義とイスラム主義は、連続する満潮と干潮のあと、実践と信仰の形式という形で、沈殿物を残した [にすぎなかった]。[それにたいして] ヨーロッパ文明は、いくつもの興隆と革命のあと、いくつかの学問的・実践的原理 umde として、わたしたちの前に立ち現れるのだ。

わたしたちには、この沈殿物を利用する者もいるし、この原理を奪取する者もいる。形式は、慣習であれ模倣であれ、創造と進歩とは無縁だ。なぜなら、ばらばらの模倣⁽²¹⁾ は、調和も一致もできないし、過去もないからである。おのおの、独立し絶対的な世界 [領域] である形式は、いまある場所で、そのままの状態であり続ける。未来をつくりだすことはできないのだ。伝統とは、創造と進歩を意味する。なぜなら伝統は、さまざまな瞬間がそれぞれ溶け合った過去を後押しする力のように、前へ向かって押し出す歴史的潮流の担い手であるからだ。それは、つねに新しい発展や、新しい連続性を生むことができる。伝統は、みずから生まれ造り出されるとともに、これに継ぎ足された異質な新規

さも、葉脈にある生命の樹液から力を得て活気づき、俗な模倣のように朽ち果てはしない。

バルクソン⁽²²⁾は、個人の精神を記憶の集合〔総価値〕から、身体を習慣の集合からなっているとす。民族 millet の記憶は伝統であり、習慣は形式である。すなわち、伝統は民族の精神を、形式はその身体を形成する。抛り所を、伝統主義者は民族の精神に、形式主義者は民族の体に求める。前者〔伝統主義者〕は、生活の意味を、後者〔形式主義者〕は、言葉を示す。前者は、歴史的自由、後者は、地理的束縛のなかで生きる。〈バルカン戦争で〉ブルガリア人とのあいだに起こった紛争において、《17》彼らは熱狂的な伝統から、わたしたちは冷たい形式から感化されて、〈たがいを〉攻撃した。結果、歴史は地理に〔ブルガリア人はわたしたちに〕勝利した。

してみると、いままでわたしたちが歩んできた保守主義と革新路線〔つまり急進主義〕の双方が、袋小路であったようだ。新しい生活⁽²³⁾においては、これらの双方を避ける必要がある。第一に、トルコ人に固有のわたしたちの制度の伝統を、発展の歴史を、精査せねばならない。トルコ文学は、アーシュク・パシャ⁽²⁴⁾やナヴァーイー⁽²⁵⁾からはじまったわけではない。わたしたちの文学の根源は、一方では石碑⁽²⁶⁾やガゼルの革に、他方では民衆のコシュマ詩⁽²⁷⁾や民話や英雄譚に、求めねばならない。わたしたちの民族的 milli 押韻は、指の方法〔音数率〕である。わたしたちの民族的言語は、トルコ語文法にのみもとづく。わたしたちの民族的文学の主題を、比喩の基盤を、トルコ人の生活から、トルコ人の社会的組織から、トルコ人の神話から、トルコ人の武勲詩から、得なければならない。わたしたちの言語から外来の文法を、わたしたちの詩から外来の押韻を、わたしたちの文学から外来の比喩を、なくさなくてはならない。わたしたちの言語と文学を、そのはじまりから検討してみよう。そうすると、わたしたちの言語や文学がいつとき〔外来のものに〕征服されてしまったのは、偶発的で病的な時代に過ぎなかったことがわらう。トルコ人の法の歴史を、慣習 töre、法 yasa、規則 tüzük⁽²⁸⁾を精査することで蘇らせねばならない。トルコ人の建築やトルコ人の絵画は、ウンマの時代〔イスラム期〕の建物や書物に

において求めるにしろ、トルコ人の音楽のほうは、民族的詩や文学と同じく、民衆の口承伝統のなかで調査されねばならない。

単語・格言・民話・英雄譚に痕跡を残す、トルコ人の民族的理想がある。これを散らかった瓦礫のなかから見つけ出すこと、そしてそこに固有の民族的な「歴史を超えたもの」を見つけていることが、もっとも大きなわたしたちの責務である。

第二に、イスラム教にかんするわたしたちの制度の伝統と歴史を、精査せねばならない。神学、神秘主義、法学の歴史を知らねばならない。これらの制度が《18》どのように発展し、さまざまな場所と時代にどう適応したかがわかれば、現在においていずれの進歩を受け入れるか、将来どのように発展していくか〈も〉わかろう。

伝統は、制度が時代ごとにとる諸形式間の連関と調和を、基礎づけるにとどまらない。あらゆる制度が同じ源からどのように派生するかをも示して、そのすべてをたがいに結び付ける。

デュルケームによれば、道徳、法、政治学、論理学、美学、経済学のような制度のすべては、「宗教」から派生する。この枝たちは、その根を宗教的な源から見つけることで、活力のある豊かさや豊かさを生み出す活力に、浴するのである。

伝統には連関と調和が必要なため、トルコ人の先史と〈宗教の〉形而上学を結び付けて、「イスラム・トルコ」史の哲学をつくることができる。

第三に、近代の技術と科学、また方法と哲学を活用できるようになるために、これらの発展の歴史を、時代的・社会的適用を、わたしたちは調査せねばならない。

文明の歴史がわたしたちに示しているのは、ある国で産業が発展しはじめると、科学も発展するということである。

科学は産業から生まれ、産業を促進し統括することに携わる。わたしたちにとって、科学教育は手段ではなく、目的である。〈しかし、わたしたちの〉科学者は、科学に言及することしかできず、科学を適用する能力がない。だとすれ

ば、われわれには真の意味で科学もなければ科学者もない。科学が技術から生まれるように、哲学もまた方法から生まれるのである。

哲学者は、他者が見つけた真実を集め合わせたり、修正したりする者たちではない。まさしく哲学者とは、真実を精査する方法を知り、これをみずから適用しうる者のことである。

《19》今日、哲学は、見出された一連の知識の集合体として認識することはできない。哲学は、この知識を絶えず見出し改善する方法論からなっているのだ。わたしたちには、本当の意味で哲学も哲学者もない、ということがわかる。

そうして、一方では歴史と伝統をそなえた民族 *millet* になっていくことに、他方では実際の産業に立脚した諸科学を〈作り出すことに〉、方法論より絶えず啓蒙される哲学を作り出すことに、わたしたちは努めねばならない。

近代の科学と哲学を、また科学論と方法論を、わたしたちの民族的 *millî*・宗教的伝統に、上述したやりかたで植え付け加えるならば、近代のイスラム・トルコ文明が生まれるであろう。こうして、人々の精神が「赤い林檎 *kızıl elma*」⁽²⁹⁾と探し求める約束された祖国にわたしたちが到達するとき、ほんとうの意味で文化的に自由となり、文明的に独立したものとなるだろう。

第4章 文化集団と文明集団⁽³⁰⁾

社会学者たちに意見の相違がおこるのは、社会的生活を、ある者は「文化集団 *hars zümresi*」において、他の者は「文明集団 *medeniyet zümresi*」において、求めるからである。それぞれの見解の相違は、まず、社会的事実 *içtimai hadiseler* をどう定義するかについて現れた。タルドは、社会的事実を「模倣によって普及した個人的な創造である」と定義した。デュルケームは、「事実は模倣によって普及するため社会的事実になるのではなく、おそらくは、そもそも社会的事実であるために模倣によって普及するのだ」とタルドに反論した⁽³¹⁾。

デュルケームによれば、個人的事実とは「痛み、渇き、《20》眠り」のように、個人的な精神にたいし、内的拘束のみによってみずからを提示する欲求で

ある。社会的な事実、「宗教的な信仰、道徳的な義務、法的なきまり、政治的で社会的な理想」のように、個人的な精神にたいし、外的拘束によってみずからを提示する概念なのである。これらの定義が示すのは、社会的な生活を、デュルケームは文化集団に、タルドは文明集団に求めたということだ。注意してみると、個人的事実という名前が与えられた上述の欲求、あるいは視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚のような感覚 **Sensation** は、生命活動および種についての事実であることがわかる。これらを、個人的事実と呼ぶのは正しくない。これらの外部にあって、「社会的な事実」という名前を持つ概念についていえば、これらは、主観的そして客観的な概念というふたつに区別されうる。

主観的な本質を有する信仰、道徳的責務、美的形式、そして一般的に理想とは、文化集団の認識である。客観的な本質を有する学問的真理、衛生・経済・開発についてのきまり、そして農業や商業の技術、一般的に数学的・論理的な概念というのは、文明集団の認識である。文化集団に属する概念が個人的な精神にくだす外的拘束は「制裁 **Sanction**」、文明集団に属する概念が従う外的な同意は「客観性 **Objectivité**」という。

衛生についてのきまりに従わないとき、わたしたちは病気になる。この病気は、生活の規則に従わないことに伴う当然の結果である。

経済のきまりを無視したとき、わたしたちは貧困におちいる。この結果は、経済の規則に従わないことによる、やむをえない結末からなる。

宗教的、道徳的、理想的で美的なきまりに従わない場合、良心の法廷、あるいは法廷の良心がくだす《21》精神的あるいは一般的な判断が、わたしたちに「嘲笑」という方法で適用する⁽³²⁾ 罰というのは、このような不服従にともなった必然的な結果ではない。罰をうけることとは、言及されたきまり、すなわち文化集団の意識において「価値がある」と認識させられることの、それゆえに「制裁された」ことの結果である。

文化的事実は、個人において「建設的な概念、すなわち、価値を評価し分類することをつかさどる」意識⁽³³⁾ の力を、文明的事実は、「情報伝達的な概念、すなわち真理を分析し統合するという働きを担う」理性の力を、出現させた。

「文化のなかの個人」は、社会的意識の意思を、自身にとって価値ある理想と考へ、これらを行動の指針としなければならない。「文明のなかの個人」は、[社会的意識の意思を] 社会的知の合理的な枠組みのなかにおいて考へねばならない⁽³⁴⁾。

文明の科学的概念、科学技術、経済的な生産は、模倣と交換によって、ある人々から他の人々に行き渡る。文明集団は、まず地域的な性格のものとしてあらわれ、次第に、国、大陸、そして最終的に、すべての人類をつつみこむ。これにかんする限り、タルドや、「史的唯物論者」であるカール・マルクス⁽³⁵⁾とエドモン・ドモラン⁽³⁶⁾のような社会学者たちは正当である。人類がたんに個人から構成される文明集団であったならば、事実の普及を「模倣」のみに帰すことは、おそらく正しいはずだった。また、社会的生活において「技術」のみに価値をおくことは、正しかったであろう。しかし、人類は、独立した個人から構成される文明集団ではない。個人は、「家族」、「氏族 Clan」、「自治体 Commune」、「職業団体 Corporation」、《22》「階層」、「宗教共同体 Communauté religieuse」、「民族 kavim」、「ウンマ」、「国家」のような、無数の文化集団のなかにある「うたかたの存在」となったのであった。

物質と比較してよいなら、次のようになろう。社会的個人の集まりは、たんに形式的にまじりあったものではない。化合によって、この個人は結合した原子となり、なくなってしまう。そして、ただこの原子とこれらが混ざった状態となったのだ。同様に、生物の細胞においては、「モネラ⁽³⁷⁾」を例外として、さまざまな形状と状態で有機体を形成した。そして、それらの存在を、この社会的存在に帰属させたのであった。

社会的化合、すなわち組織化は、個人の自由な形での交流を妨げるので、文明集団の生活が必要とする模倣と交換は、問題なしには起こり得ない。

国家は、国内産業を保護するために、高い関税を課し、経済的な交換の自由を妨害する。民族 kavim は、民族的 milli 言語の純粋さを守るために、外来の単語をその言語に入れないように努め、その文学を民族化 millileştirme するために、普遍的な性格を有する「古典」文学を捨てて、その主題と基盤を、民衆文

学から得ようとする。宗教共同体 *ümmetler* は、国際法と道徳に、彼らの宗教を基礎として取り入れて——ヨーロッパがつねに、とりわけバルカン戦争において行ってきたように——人々に属する神聖さと不可侵性を、その同じ宗教を信じる人々のみに限定する。家族は、「配偶者、父親、母親、子供であること」のような私的な繋がりを作り出し、関係性と所有について、外部にたいし結合した状態を生み出す。遊牧部族は羊飼いたちの一团を、郡は村もしくは小さな町を、職能団体は手工業の成員を、職業組合は仕事の成員を、共同体 *cemaat* は地域における同じ宗徒を、よそ者にたいして結合した家族の状態に変える。

《23》個人は、これら各集団に固有の意識に触発された状況にあり、文明集団のなかで生きているのである。デュルケームは、社会有機体の自然な結合である集団を考察したため、もっとも影響力のある思想を持つ社会学者として知られている。文化的本質である集団意識は、社会に固有の知性と論理との、永続的な闘争の状況下にある。個人は、ときにその意識に過剰に囚われているため合理的に考えられず、ときに知性を崇拜するため、その意識の感情を絞め殺すのである。意識と知性、または文化と文明のあいだのこの敵対関係は、避けられない必然のことではない。なぜなら意識の役割は、社会的な名誉 *prestige* を有する諸価値を評価することであり、知性の任務は、客観的な真実を調査することだからだ。前者は、わたしたちの「なぜ生きるべきか？」という質問に、「理想のため」と返答する。後者は、「どのようにして生きるべきか？」という質問に、「合理的な方法によって」と返事をする。前者は建設的な判断でもってわたしたちの意思を、後者は伝達的な判断によってわたしたちの分別を操作する。ようするに、前者はわたしたちに目標を、後者は方法を示すのである。

エドモン・ドモランによると、教育と政治の目標は、文化主義者が文明主義者になることである。〈なぜなら、〉アングロ・サクソン人たちの優越を個人主義（わたしたちの言葉では文明主義）に、オリエント諸国の衰退を集団主義（わたしたちの言葉では文化主義）に、帰しているからである。国々 *milletler* の発展と衰退を、このような単一の要因に帰することは、科学的な態度ではない⁽³⁸⁾。

その上、アングロ・サクソン人たちが集団主義ではなく、個人主義であるという主張も、正しくない。実際、アングロ・サクソン人たちはわたしたちのような国家主義者 *devletçi* ではないのだ。はたして、文化的集団は、国家のみから成り立っているのだろうか？

イギリスでは、文化的集団としての性格を有する地方行政、国家的 *milli* 宗派組織、階級組織、貴族組織の影響と《24》力は、どこよりも大きい。アングロ・サクソン人たちが慣習主義者であることもまた、文化主義者であることの証拠である。しかしそこでは、文化生活は、この力と強靱さにもかかわらず、文明生活の発展にとっての障害とはならなかった。

文化と文明のあいだに不自然な争いが起こりうるように、〈ある文化集団のなかの〉様々な下位集団の意識のあいだにも、病的な対立が生まれうる。たとえば、家族の紐帯が過激な形態を取って、民族的 *milli* 紐帯を衰弱させることがある。ときに宗教的熱狂は民族的 *kavmî* 熱狂を追放する形を取る。ナショナリズム *milliyet* の感情が、共通の祖国と国家への感情を破棄させるよう働くときもある。ヨーロッパにおける階級意識は、祖国への敵対、軍隊への敵対のような、病的な結果を生む。

社会的集団のあいだの自然なヒエラルキーを発見し、この不自然な戦争状態を、平和な心情に変えることが、社会学の義務である。

たとえば、必要があれば、家族は自身を各職の職能団体のため、職能団体は自身を国家のために、犠牲にしなければならない。それら〔職能団体〕や家族や国家は、宗教的で言語的な集団〔つまり民族／ネーション〕を重んじる必要がある。すべての社会的集団よりも価値が高いはずの「民族 *millet*」は言語的な集団から、国際性は文明集団から成り立っていることを考慮に入れる必要がある。〔また〕次のことも踏まえる必要がある。文明集団は「市場の人々」という形ではじまる。市場では、仕立屋、靴職人、パン屋、小物問屋のような職人は、単に自身の利益のために働く。しかし、彼らが自身の利益のために励むことから、公的な利益が生じる。これと同じく、文明集団の内側では、さまざまな民族 *millet* は各自、独自の文化を作るために、彼らのあいだで分業するのだ。

個人の能力の違いから地域的な分業が生じるように、諸民族に属する才能の差異から、民族のあいだで文化の分裂が生じる。《25》まず、おたがいに近い人々は、商業的・知的・技術的な関係を持つ。その後、この関係の範囲が次第に広がる。まさしく古代には、地中海の諸民族がそれぞれ取引し、また、それぞれから知識と技術を貸借していたのだと、わたしたちは知っている。喜望峰の発見やアメリカ大陸が旧世界によって認知されたこと、出版の発明、スエズ運河の開通、鉄道、電報、郵便の設置は、諸民族のあいだの関係を緊密にし、次第に世界規模のものとした。文化集団はまず、自分たちを〔同じ〕祖先の子孫とみなす一族という状態ではじまる。この場合、はじめの文化集団は宗教的で言語的である。この親族集団は、はじめはただ宗教的なくらしを営んでいるために、宗教的な集団の状態である。ほかの集団はすべて、見本の胚をその胎盤にそなえたこの宗教集団から生まれ、家族・氏族 *kabile*・部族 *aşiret*・村・町・階級・職能団体・共同体・郡、ついには民族 *kavim*・ウンマ・国家が、派生しはじめるのだ。このように、文明集団が従う社会的規則は、次第にその範囲が拡大する。文化集団が従う規則は、際立っているわけでも職業が多いわけでもない状態ではじまり、次第に各職務のために、個々の諸集団に分かれる形で、原初的な集団が分化し多様化する。

この詳細から明らかなのは、近代化という用語が意味するのは、近代的な文明集団が、次第に成熟する科学と技術においてどんな民族からも遅れを取らない形で、卓越した地位を得ることである。文明集団において人々が共に暮らすことは、どんなときも、家族と国家の生活の性質にも、民族とウンマを含む文化的連帯にも、反しない。

わたしたちトルコ人は、近代文明の知性と科学を身に着けつつ、「トルコ・イスラム」文化を創り出すよう努めねばならない。

注

- (1) Émile Durkheim (1858-1917年)。フランスの社会学者。科学としての社会学確立に尽力し、様々な社会現象を研究した。分業と有機的連帯を論じた『社会分業論 *De la division*

du travail social] (1893年)、社会的事実を扱う規準を示した『社会学的方法の規準 *Les Règles de la méthode sociologique*』(1895年)、宗教現象を研究した『宗教生活の原初形態 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*』(1912年)等の著作がある。なお、ギョカルプによるデュルケーム受容については、横井敏秀による一連の研究がある。同「ズィヤ・ギョカルプの政治論とデュルケーム社会学」『北大史学』29、1989年、15-31頁；同「デュルケームとトルコ社会学——ズィヤ・ギョカルプ (Ziya Gökalp) を中心に」『ソシオロジ』33/3、1989年、39-54頁。

- (2) 1911年にトルコ主義者のユースフ・アクチュラ Yusuf Akçura (1876-1935年)によって創刊され、1917年からはナショナリストの組織「トルコ人の炉辺」の機関誌となった雑誌。オスマン帝国内のトルコ人のみならず、ロシア領内におけるトルコ民族の現状もあつかい、「トルコ人」全体のナショナリズムを主張した。1912年には、ギョカルプが執筆活動を行っていた『若きベン *Genç Kalemler*』誌のグループが合流している。
- (3) 本稿と関連する、第1章から第4章にあたる論考は、以下のとおりである。“[連載時に章にあたる題目なし。第1章相当],” *Türk Yurdu*, 3/11, 1328, 331-37; “Lisan,” *Türk Yurdu*, 3/12, Istanbul, 1329, 367-70; “Anane ve Kaide,” *Türk Yurdu*, 3/15, 480-84; “Cemaat ve Cemiyet,” *Türk Yurdu*, 3/17, 565-70.
- (4) Ziya Gök Alp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, Istanbul: Yeni Mecmua, 1918.
- (5) 本稿で利用したラテン文字転写版として、Ziya Gökalp, Mustafa Koç ed., “Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak,” Şevket Beysanoğlu et. al. eds., *Kitaplar I*, Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007: 39-88. 現代トルコ語訳として、Ziya Gökalp, İbrahim Kutluk tr., *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, Ankara: Devlet Kitapları, 1976およびZiya Gökalp, Yalçın Toker tr., *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, 3rd. ed., Istanbul: Toker Yayınları, 1997.
- (6) Ziya Gökalp, Niyazi Berkes tr. and ed., *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, London: George Allen and Unwin, 1959. 第1章から第4章まではすべて訳出されている。
- (7) 両テキストの詳細な異同については、イブラヒム・クトルクによる現代語訳に注記があるので、そちらを参照されたい。
- (8) III. Selim (在位1789-1806年)。ニザーム・ジェディードとよばれる一連の近代化改革を行ったが、反乱によって廃位され、のちに殺害された。
- (9) 1908年、憲政の復活を求め、統一進歩委員会が起こしたクーデタ。これによりアブデュルハミト二世の専制は終わり、第二次立憲政が開始した。
- (10) 『正しい道』誌は、1908年8月にエビュルラー・マルディン Ebülula Mardin (1881-1957年)とエシュレフ・エディプ Eşref Edip Fergan (1882-1971年)によって創刊された雑誌である。1912年3月発行の183号から『真正な道』と改名した。立憲政とイスラムの適合やオスマン帝国とムスリムの団結を強調し、進歩のために必要な西洋文明の要素を説明しながら、イスラムの宗教的改革に言及している。中立であった政治的立場は1911年以降変化し、政府を批判することもあった。

- (11) Jean Gabriel Tarde (1843-1904年)。フランスの社会学者、社会心理学者。社会における発明と模倣に注目した『模倣の法則 *Les lois de l'imitation*』(1890年)で知られる。社会的事実における個人心理の役割を重視しデュルケームを強く批判した。また『世論と群衆 *L'opinion et la foule*』(1901年)ではメディアで結ばれた集団である「公衆」の概念を提唱した。
- (12) 1908年の青年トルコ人革命で目指した統一が、1912年のバルカン戦争の勃発で瓦解したことを指す。
- (13) 当時のオスマン帝国においては、主として非ムスリムが商業や技術職に従事しており、ムスリム・トルコ人はそこから除外されていたことを指す。
- (14) バルカン戦争(1912-13年)でオスマン帝国が敗北し、ヨーロッパ側の領土の大部分を失ったことを指す。
- (15) リビアをめぐるイタリアとの戦争(1911-12年)を指す。この戦いで、オスマン帝国はアフリカの領土をすべて失った。
- (16) かつて存在すると考えられていた語族のひとつ。トルコ語もこれに含まれるとされた。
- (17) 前者のグループでは、たとえば「顕微鏡」の場合、microにあたる「hurde」、scopeにあたる「bin」という単語をつなげて「hurdebin」という訳語を作っている。後者のグループでは、原語の意味内容を把握したうえで、「tayyare (飛行機)」のように直訳ではない訳語を当てている。
- (18) 刊本では、雑誌連載時における冒頭の一段落が削除されている。削除された文章は、次の通り。「わたしたちはみな、形式がないことに不平をこぼす。わたしは、形式主義であることに不平を言おう。みな、わたしたちが進歩できない理由を、伝統主義に求めている。わたしは、これが、わたしたちの伝統なき状態から生じたことを示そう」。“Anane ve Kaide,” 480.
- (19) イスラムにかんする事柄について、イスラム学者が行う解釈行為。
- (20) デュルケームは制度について、「個々別々に捉えた時の個人の意思にはよらない一定の行為様式と判断を、われわれの外部に固定し、確立する、という結果を必然的に招くのだ。すでに指摘されているとおり、その通常の語義を少しだけ拡張しさえすれば、非常に特殊なこの存在様式を十分適切に表現しうる一つの言葉が存在する。すなわち、制度 (institution) である。実際、われわれは、この表現の意味を損なうことなく、集合体によって制定されたあらゆる信念とあらゆる行為様式を制度と呼ぶことができる」と述べている。エミール・デュルケーム、菊谷和宏訳『社会学的方法の規準』講談社学術文庫、2018年、42頁。ギョカルプのいう「制度」も、こうしたニュアンスを含んでいると考えられる。
- (21) 「模倣 taklidler」は、連載時は「習慣(化) itiyad」。
- (22) Henri Bergson (1859-1941年)。フランスの哲学者。当時の合理主義や実証主義に対し、人間の生の直接的な把握を試みた潮流である、「生の哲学」における代表的思想家。記憶力に注目し、古典的な心身問題を論じた『物質と記憶 *Matière et mémoire*』(1896年)

などの著作がある。

- (23) ギョカルプの「新しい生活」には、「経済、家族、美学、哲学、道徳、法律、政治」といった生活全般において新たな価値を涵養し、それによって対欧州列強との関係において劣勢に立たされていたオスマン帝国を立て直すという含意があった。この考えは、1911年8月23日付『若きペン』誌（2巻8号）に掲載された論説「新しい生活と新しい価値」で展開されている。
- (24) *Âşık Paşa* (1272-1332年)。アナトリアで活動した、トルコ系の詩人で神秘主義者。神秘主義について、トルコ語の詩でつづった『驚くべき書 *Garibnâme*』を著した。
- (25) *Navâ'î* (1441-1501年)。ティムール朝末期に活躍した文人で、チャガタイ・トルコ語で詩作した。
- (26) オルホン碑文のこと。
- (27) 民衆詩の種類のひとつ。
- (28) いずれも、トルコ語やモンゴル語起源の単語。
- (29) トルコ系の伝承において、追い求められる理想の征服地を指す。ローマやコンスタンティノープル、あるいはハンガリーだとされた。ギョカルプは、これを主題とした詩を著し、広く読まれた。
- (30) 連載時のタイトルは「共同体と社会 *Cemaat ve Cemiyet*」である。連載時の本章第一段落において、前者 (*Cemaat*) には *Communauté*、後者 (*Cemiyet*) には *Société* と、フランス語の単語が併記された。“*Cemaat ve Cemiyet*,” 565.
- (31) デュルケームは、タルドに反論して次のように述べている。「まず、集合的事実の生成を説明する際にタルド氏が模倣 (*imitation*) に帰している、あの決定的な影響力を確認するものは、われわれの研究のどこにもいっさい認められなかったことを明言しておかなければならない。さらに、理論というよりも観察の直接的な資料の単なる要約に過ぎない先の定義からでも、模倣というものが社会的事実における本質的なものや特徴的なものを常に表現するわけではないこと、それどころか決して表現しないという結論が、確かに導かれるようにさえ思われる。なるほど、あらゆる社会的事実が模倣されるし、今示したとおり一般化する傾向を持っている。しかし、それは社会的事実が社会的なものだから、つまり義務的なものだからである。社会的事実の伝搬力は、その社会学的特性の原因ではなく結果なのだ」。デュルケーム『社会学的方法の規準』64-65頁。
- (32) 「一般的な～通用する」は、連載時は「物質的 *maddi*」。
- (33) 次の原注が付されている。「フランス語で *Conscience* という単語は、心理学と社会学ではまったく違う意味をあらわす。わたしたちはこの単語について、心理学における意味を示すために *şuur* という言葉を、社会学における内容を示すために *vicdan* という用語を用いる」。
- (34) 雑誌連載時のみ、次の原注が付されている。「必要と感情とは、個人的ではなく、生活的で方法的であることを上述した。個人的な本質を帯びるためには、ただ「直観」の

力がある。だから、とくに哲学と技術の分野で支配的であるこの力を、別稿で説明しよう」。“Cemaat ve Cemiyet,” 567.

- (35) Karl Heinrich Marx (1818-83年)。ドイツの経済学者、思想家。『資本論 *Das Kapital*』を始めとした著作で知られ、エンゲルスと共に科学的社会主義の理論体系を組み立てた。同主義の歴史観が史的唯物論であり、社会発展の原動力が物質的生産力と生産関係にあるとした。
- (36) Joseph Edmond Demolins (1852-1907年)。フランスの社会学者、教育者。児童の自発性を重視する新教育運動の一翼を担い、雑誌『社会科学 *Science Sociale*』を創刊した。旧来のフランス教育を批判した『アングロ・サクソンの優越性は何か *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?*』(1897年)などの著作がある。
- (37) 細菌など、膜に包まれた核を持たない原核生物のこと。
- (38) 刊本では、雑誌連載時に存在した段落最後のふたつの文が削除されている。削除された文章は、次の通り。「わたしたちの以前の論考では、この件について、伝統主義の要因を説明した。諸民族 *millet* の進歩における、社会的分業の効果については、別稿で説明しよう」。“Cemaat ve Cemiyet,” 569.